

Jürgen Ritsert

Dimensionen des Vernunftbegriffs in der
„Dialektik der Aufklärung“

Teil I: Dimensionen

Die Kommentare und Stellungnahmen zur „Dialektik der Aufklärung“ haben sich schon früh gehäuft, nicht erst im „Adorno-Jahr“ 2003. Sie verlaufen sich bekanntlich in alle Himmelsrichtungen – dafür oder dagegen, abgewogen oder wuchtig. Wuchtig und sehr verbreitet ist diejenige Lesart von Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“, welche diesen Text als eine Art Handbuch für Apokalyptiker entschlüsselt, woraus das Prinzip Hoffnungslosigkeit spricht. Der Spiel- und Entscheidungstheoretiker Jon Elster wirft den beiden Autoren vor allem nach der Lektüre des Odysseekapitels aus der „Dialektik der Aufklärung“ sogar die komplette Unvernunft ihrer Vernunftkritik vor. Denn sie stellten „ihre Auffassungen auf eine extravagant willkürliche Weise dar, die an intellektuelle Unverantwortlichkeit grenzt.“¹ Der im Allgemeinen recht apodiktische Tonfall der beiden Autoren ist gewiss nicht zu überhören. Aber was Elster da von sich gibt, ist eher der Abrechnungshermeneutik als immanenter Kritik zuzurechnen. Die berühmte, schon lange im Ozean der großen akademischen Worte schwimmende Flaschenpost der „Dialektik der Aufklärung“ auf die verschiedensten Weisen als *Paradoxie* statt als *Dialektik* zu entziffern, das gehört auch unabhängig davon zu einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie und Soziologie. Die Paradoxie besteht nach verbreiteter Ansicht darin, dass dieser aus einer wichtigen Phase der „älteren kritischen Theorie“ stammende Text die Vernunftkritik so sehr radikalisiert, dass eben jene Vernunft, welche durch die Kritik gerettet werden soll, ihrer eigenen Radikalität anheim fällt. Es gibt zahllose Varianten dieses Kritikmotivs: Horkheimer und Adorno erscheinen als Kulturpessimisten, die gleichsam Spengler nach dem Untergang übertrumpfen wollen. Horkheimer hat sich mit Schopenhauerschem Pessimismus voll gesogen. Adorno, der die Utopie nicht „auspinseln“ will, errichtet deswegen eine Art Bilderverbot, das bei einer fatalen Geheimniskrämerei statt der Offenlegung der Maßstäbe seiner Gesellschaftskritik landet. Und weiter so im Text: Statt der von ihm gerühmten Hegelschen „Strenge des Begriffs“ münde mindestens das Spätwerk Adornos in jenem eigentümlichen Vermögen der Mimesis aus, das man allenfalls nachempfinden, aber nicht nachvollziehen kann. Zu politischen Institutionen und Prozessen der demokratischen Willensbildung sage er wenig. Das Kapitel „Kulturindustrie“ aus der „Dialektik der Aufklärung“ liefere geradezu ein Paradebeispiel für die Theorie einer Verschwörung der Massenmedien gegen ihre Konsumenten. Kein Wunder, dass Adorno am Ende, vor allem mit dem Fragment der „Ästhetischen Theorie“, wie ein Praxisflüchtling aus der sys-

¹ J. Elster: Subversion der Rationalität, Frankfurt/New York 1987, S. 28.

tematischen Theorie in die Kunst dasteht. Wie gesagt: Die einzelnen Eintragungen in diese Liste stellen auf eine Art performativen Selbstwiderspruch der Verfasser ab: Die radikale Vernunftkritik untergrabe eben jene Vernunftprinzipien, welche sie verteidige, ohne sie jemals genauer zu bestimmen. Damit kaufe sich die „ältere kritische Theorie“ nicht nur ihr leidiges Maßstabsproblem ein.

Um kein Missverständnis zu erzeugen: Ich halte weder die „Dialektik der Aufklärung“ noch irgendeine andere Schrift der beiden Autoren für heilige Texte, die der immanenten Kritik entzogen wären. Die Wahrheit eines vorwitzigen Gedankens entscheidet sich ohnehin nicht mit seiner Rückführbarkeit auf heilige Schriften, egal ob sie blau oder sonst wie eingefärbt sind. Ich bestreite schon gar nicht, dass es für kritische Theoretiker gleich welcher *couleur* eine Pflichtübung sein müsste, über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gesellschaftskritik und deren Vernunftmaßstäbe nachzudenken. Adorno hat das ja selbst mit Schriften wie die „Marginalien“, in Vorlesungen wie der über „Probleme der Moralphilosophie“, vor allem aber mit der Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“ ausführlich versucht. So verwunderlich dies auch klingen mag: Ich bestreite zunächst nicht einmal, dass viele der Standardvorbehalte gegenüber der sog. „älteren kritischen Theorie“ einen hinlänglich festen Halt in den Texten von Adorno und Horkheimer suchen und finden können – unter der Voraussetzung allerdings, dass von ihrer „Dialektik“ oder von Dialektik überhaupt wenig zu halten ist. Diese Voraussetzung halte ich für völlig falsch! (Teil II). Es geht also nicht darum, das Bild von Horkheimers und Adornos radikaler Vernunftkritik mittels irgendeiner „positiven Hermeneutik oder Heuristik“ zurecht- oder zulinkzurücken, sondern um die Frage: *Paradoxie oder Dialektik?* Untergräbt die radikalisierte Vernunftkritik sich tatsächlich selbst oder entsteht der Eindruck des performativen Selbstwiderspruchs nur deswegen, weil die Erinnerung an das, was Hegel das „Positiv-Vernünftige“ (Enz. § 82) nennt, selbst bei einer Reihe von Sympathisanten Horkheimers und Adornos immer mehr verblasst? Das ist hier natürlich eine rein rhetorische Frage. Aber mit diesem erschütternden Befund ist sie noch lange nicht beantwortet. Nur um einen ersten Hinweis auf eine mögliche Richtung tiefer schürfender Antworten darauf geht es in diesem Vortrag.

Alle Anläufe zu Richtungsangaben dieser Art hängen mit einer weiteren Fragestellung zusammen, mit der Frage nach den Dimensionen des Vernunftbegriffs von Horkheimer und Adorno: Für das mehrbändige Werk, das erforderlich wäre, um die erwähnten Streitpunkte und die daraus folgenden Anschlussprobleme mit einiger Sorgfalt zu behandeln, reicht das Semester nicht aus. Klar! Stattdessen wird der Versuch zur gnadenlosen Reduktion von Komplexität gemacht. Um deretwillen setze ich nicht nur einen besonderen Akzent auf den Abschnitt „Aufklärung“ der DdA, sondern „die Aufklärung“ – trotz aller denkbaren Bedenken – auch mit einem Prozess zur Durchsetzung „der Vernunft“ überhaupt, also nicht bloß mit *les lumières* in Europa gleich. „Aufklärung“ soll mithin ganz formal als Verbreitung von Vernunftprinzipien in der Geschichte verstanden werden. Aber was sind „Vernunftprinzipien“? Im Februar 1944 hält Horkheimer

an der Columbia-University gleichsam parallel zur Arbeit an der „Dialektik der Aufklärung“ Vorträge über *Society and Reason*. Sie erschienen 1947 unter der Überschrift „Eclipse of Reason“ und in Deutschland nach Alfred Schmidts einleuchtendem Übersetzungsvorschlag als „Kritik der instrumentellen Vernunft.“ Buchstabengetreu übersetzt, hätte der Titel auch „Die Abschattung der Vernunft“ lauten können. Abgeschattet wird die „objektive Vernunft“. Denn Horkheimers „Eclipse“ enthält bekanntlich eine berühmte Einteilung des Vernunftbegriffs in „subjektive“ und „objektive Vernunft.“ Nun ist es – jedenfalls nach meinem Verständnis – alles andere denn einfach, herauszufinden, was Horkheimer wohl unter „objektiver Vernunft“ verstanden haben könnte. Die Recherche erfordert zudem die Behandlung eines weiteren für die „Dialektik der Aufklärung“ charakteristischen Problems: des Problems der „Substantivierung“ und „Personalisierung“ klassischer Bestimmungen von Vernunft im Anschluss an die Tradition von *nous* oder *ratio*! Schon in der Antike wird ja „die Vernunft“ einerseits als Denken des Denkens bestimmt, andererseits mit *theos* (Gott) oder wenigstens einem göttlichen Funken gleichgesetzt. „Füglig denkt sich die Vernunft selbst, wenn sie das Vorzüglichste ist und ihr Denken ist Denken des Denkens.“² Das Vorzüglichste bedeutet ein göttliches Prinzip – das *ens perfectissimum* im Mittelalter etwa. Aufklärung in ihrer Erscheinungsform als Entzauberung der Welt drängt jedoch „die Vernunft“ aus ihrem Status als gottgleiches Wesen Schritt für Schritt immer weiter heraus. Aber, wenn Horkheimer und Adorno von „der Aufklärung“ beispielsweise sagen, sie erkenne sich „in den Mythen selbst wieder“ (DdA 16), dann klingt das rein sprachlich immer noch nach einem Übersubjekt, das sich wie der Hegelsche Geist zur Selbsterkenntnis im Anderen durchringt.³ Grammatisch wird „die Vernunft“ in der Geschichte der Philosophie oftmals wie ein Substantiv, logisch wie ein Subjekt und metaphysisch als eine Substanz, später immer mehr als eine überweltliche Person behandelt, deren Bewusstsein mit dem endlicher Wesen nicht gleichzusetzen ist. Von daher wird von „der Vernunft“ gern in Analogie zu einer Subjektivität geredet, die etwas weiß oder will: „Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig“ (DdA 16). „Der Aufklärung“ kommt etwas als verdächtig vor? Man kann klassische Vorstellungen von Rationalität jedoch trotz aller sprachkritischen Vorbehalte gegen die Substantivierung und Personalisierung nicht einfach hinter sich lassen und in das Archiv der „großen abendländischen Erzählungen“ (Lyotard) abschieben. Egal, welche Wortwahl man bevorzugt, einige uralte Probleme vernünftiger Diskussionen über „die Vernunft“ verschwinden weder nach dem Austausch von Sprachspielen noch aufgrund der Durchsetzung eines neuen philosophischen Paradigmas. Gewiss in Abwandlungen, aber äußerst hartnäckig, taucht beispielsweise die Frage immer wieder von Neuem auf, in welcher Beziehung denn wohl Vernunft im allgemeinen zu vernünftigen Lebensäußerungen der empirischen Individuen im Einzelnen stünde, wie sich wohl die allgemeine Logik

² Aristoteles: Metaphysik, Buch A 1074b30.

³ Geist ist Gott und Gott ist Geist, heißt es in der Enzyklopädie.

zum empirischen Denken einzelner Personen verhielte, das umfassende Sprachspiel zum einzelnen Sprechakt, die Kompetenz zur Performanz usw. usf. ...? All diese linguistischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen fallen hier der Reduktion von Komplexität zum Opfer. Ich berufe mich stattdessen beim Problem der Vernunftdimensionen schlicht und einfach auf die in angelsächsischen Ländern schon lange üblichen, bei uns inzwischen ohne Fremdenfeindlichkeit eingebürgerten Anläufe zu Vernunfttypologien im Ausgang von der *elementaren Vernunftprädikation*.⁴ „Prädikationen“ stellen bekanntlich Eigenschaftszuschreibungen dar. Unter einer „Prädikation“ verstehe ich ein *Urteil*. Dieses wird hier ganz altbacken im Stil der klassischen Aussagenlogik (statt des modernen Prädikatenkalküls!), also mit Subjekt, Objekt und Copula angeschrieben. Den Startpunkt für die Angabe einiger Hauptdimensionen des Vernunftbegriffes in der Gestalt einer kleinen Typologie bildet demnach die Normalform eines Urteils: S&P (S „ist“ = „hat die Eigenschaft“ P). Die elementare *Vernunft-Prädikation* lautet dementsprechend: $x \in r$. Zu lesen: Irgendein x hat die Eigenschaft r = „rational“ (zu sein) oder nicht ($= \neg r$). Rationalität wird mithin logisch zu einem Prädikat und grammatisch zu einem Adjektiv umgeformt.⁵ Das mag nach einer ziemlich bescheidenen Spurensuche von Krümelmonstern klingen. Doch dieses Vorgehen weist einige wesentliche Vorzüge auf: Man ist dadurch weder starr auf eine überlieferte Ontologie und Metaphysik „der Vernunft“ festgelegt, noch auf *eine* und keine andere Vernunfttypologie. Denn an den beiden Variablenstellen des Urteils, also an den Stellen „ x “ und „ r “ (oder im Falle eines Irrationalitätsverdachts: $\neg r$) können sowohl wissenschaftssprachlich als auch alltagsprachlich sehr *verschiedene* Fälle eingesetzt und auf verschiedene Weisen vernünftig sortiert werden. Ohne die dahin führenden Schritte und die Gründe der Auswahl näher anzugeben, soll die folgende kleine Typologie von Dimensionen des Vernunftbegriffes verwendet werden. Sie dient allein dem Zweck, die für Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“, implizit auch für die „Dialektik der Aufklärung“ maßgebende Unterscheidung zwischen „subjektiver“ und „objektiver“ Vernunft etwas klarer zu umreißen.

1. *Gesellschaftliche Rationalitäten*. Man kann an der Variablenstelle x der elementaren Rationalitätsformel Akte und Akteure in der Gesellschaft als typisierte Träger der Eigenschaft „vernünftig“ einsetzen. In Frage kommen daher einzelne Handelnde (Aktorationalität), Handlungen selbst (Handlungsrationalität), Beziehungen zwischen Handlungen (Interaktionsvernunft), Institutionen und Organisationen (institutionelle Rationalität) bis hin zu ganzen Gesellschaften (Systemrationalität). Das Sortiment der Prädikate r , die sich dem jeweiligen x zuordnen lassen, ist allein schon in der Alltagssprache außerordentlich breit. Der einzelne Akteur kann ei-

⁴ Vgl. dazu M. Hollis: *The Cunning of Reason*, Cambridge 1987, E. Martens/H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie*. Ein Grundkurs, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 77 ff., H. Brentel: *Soziale Rationalität* Opladen 1999 u.v.a.m.

⁵ „Das Adjektiv >>vernünftig<< liegt uns viel näher, und etwas Adjektivisches meinen wir meist auch, wenn wir von der Vernunft reden ...“ Martens/Schnädelbach, a.a.O.; S. 77.

nem als „vernünftig“ im Sinne von besonnen, zielstrebig, planvoll ... vorkommen. Irgendeine seiner Handlungen kann autonom, zweckdienlich, wohl begründet ... sein. Eine Sequenz von Interaktionen kann erfolgreich, eine Institution reflexiv sein, die ganze Gesellschaft das Prädikat „vernünftig“ im Sinne beispielsweise von „gerecht“ verdienen usw. – und so noch ziemlich lange fort.

2. *Linguistische Rationalitäten*: An der Variablenstelle x können auch sprachliche Gebilde der verschiedensten Art eingesetzt werden: Begriffe (rationaler Begriff), Sätze (rationale Satzfunktion), Aussagegehalte (rationale Proposition), Methoden (methodologische Vernunft), Sprechakte (Sprechaktrationalität), Sprachspiele (vernünftige Rede), Verbindungen von Sätzen und Aussagen zu spezifischen Diskursen (Diskursrationalität) bis hin zu komplexen wissenschaftlichen Theorien (theoretische Rationalität). Das Sortiment der einem jeden dieser Typen alltags- und wissenschaftssprachlich zurechenbaren Rationalitätsprädikate ist ebenfalls außerordentlich breit: Begriffe sollten *beispielsweise* klar und trennscharf, Sätze logisch regelrecht verknüpft, Aussagen inhaltlich verständlich, Methoden intersubjektiv verbindlich, Sprechhandlungen erfolgreich, Sprachspiele harmonisch, Theorien widerspruchsfrei, gut überprüfbar, empirisch gehaltvoll, erklärungs- und prognosekräftig usf. sein. Und das ist nur eine sehr kleine Auswahl aus der Fülle des Geläufigen!

Um das Ausloten dieser Fülle geht es hier überhaupt nicht! Die damit zwangsläufig aufgeworfene sehr gute Frage von Habermas nach der „Einheit der Vernunft in der Vielzahl ihrer Stimmen“ werde ich allenfalls implizit behandeln. Hier wird nur eine zunächst ganz schlicht erscheinende Unterscheidung zwischen „subjektiver“ und „objektiver“ Vernunft vorgenommen und wie bei einem Cartesianischen Koordinatensystem quer zu der zwischen „gesellschaftlicher“ und „linguistischer Rationalität“ gelegt. Ganz formal bestimmt, betrifft die „subjektive Vernunft“ die *Einzelheit* und die „objektive Vernunft“ die *Allgemeinheit*. Das heißt: Bei der „subjektiven Vernunft“ geht es um die Anwendbarkeit des Prädikates „rational“ auf *Individuen* (Personen, ihre einzelnen Handlungen und empirischen Interaktionsmuster) sowie *einzelne linguistische Gebilde* (einzelne Sätze, Aussagen, Sprechakte). Bei der „objektiven Vernunft“ geht es einerseits um allgemeine gesellschaftliche Verhältnisse und überindividuelle Ordnungen wie Institutionen, soziale Prozesse, soziale Gebilde bis hin zur gesellschaftlichen Totalität, andererseits um allgemeine *Sprachgebilde* wie Diskurse, Sprachspiele, Systeme verpflichtender Sprachregelungen, letztlich um „die Sprache“ überhaupt. In den auf diesen Wegen gebastelten Sortierraster passe ich einige Implikationen der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft bei Max Horkheimer ein:

„Sie (die subjektive Vernunft – J.R.) hat es vor allem mit dem Verhältnis von Zwecken und Mitteln zu tun, mit der Angemessenheit von Verfah-

rensweisen an Ziele, die als solche mehr oder minder hingenommen werden, ohne im Allgemeinen ihrerseits der vernünftigen Rechtfertigung unterworfen zu werden.“

Dem opponiert der objektive Vernunftbegriff in der Form der „Ansicht, Vernunft walte nicht bloß im Bewusstsein der Individuen, sondern die Frage nach Vernunft und Unvernunft sei auch auf das objektive Sein anwendbar, auf die Beziehung zwischen den einzelnen Menschen wie der sozialen Klassen, auf gesellschaftliche Institutionen, ja, auf die außermenschliche Natur.“⁶

Diese beiden Auskünfte beziehen sich offenkundig und in erster Linie auf *gesellschaftliche Rationalitäten*. Die subjektive Vernunft gehört zur *Handlungs-rationalität*. Letztlich deckt sie sich mit der *Zweckrationalität*, die ja im Zentrum des Typus der Handlungs-rationalität steht. Denn die subjektive Vernunft, so sagt Horkheimer, hat es in erster Linie mit dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken zu tun. Mit dem Gegenpol, mit der objektiven Vernunft, verbindet Horkheimer allem Anschein nach mindestens drei normative Ansprüche:

(1.) Angenommen wird die Möglichkeit, unabhängig vom Denken und Handeln der einzelnen Personen existierende, *allgemeine* und *emergente* Strukturen und Prozesse in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ja, sogar in der Natur, aufzudecken, die das Prädikat „vernünftig“ verdienen.

(2.) Angenommen wird aber auch die Möglichkeit, den Vernunftstatus der jeweils angestrebten Ziele und Zwecke selbst zu begründen und zu bestimmen.

(3.) Horkheimer geht offensichtlich in Übereinstimmung mit der Kantianischen Tradition der deontischen Ethik davon aus, dass es normative Prinzipien oder ein normatives Prinzip gibt, das einen höheren Rang einnimmt als Zweckrationalität. Er wendet sich also gegen die Gleichsetzung von Rationalität mit Zweckrationalität wie sie für viele utilitaristische Ansätze charakteristisch ist. Damit wird das Prädikat „objektiv vernünftig“ auch auf der Ebene individueller Haltungen und Handlungen anwendbar! Denn die *Allgemeinheit*, die für die objektive Vernunft charakteristisch ist, bedeutet nun (im Kantischen Sinne) die Universalität oder Universalisierbarkeit von Maximen, denen die Individuen folgen sollen!

Entgegen einem durch verschiedene Passagen bei Horkheimer nahe gelegten Eindruck, arbeite ich ausdrücklich *nicht* mit der These, die „instrumentelle Vernunft“ sei *gleich* dem Prinzip der Zweckrationalität des Handelns! Meine Auf-

⁶ Max Horkheimer: Zum Begriff der Vernunft, in: M. Horkheimer/Th. W. Adorno: Sociologica II. Reden und Vorträge, Frankfurt/M 1962, S. 193 f. In der „Kritik der instrumentellen Vernunft“ heißt es, „subjektive Vernunft“ erscheine als „subjektives Vermögen des Geistes“ wie es vor allem durch das „abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus“ beispielsweise beim Formalismus und der Rechenhaftigkeit der Überlegung dokumentiert wird. Vgl. M. Horkheimer: Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M 1974, S. 15 f. „Der Begriff objektive Vernunft zeigt so (in der Antike – J.R.) auf der einen Seite als sein Wesen eine der Wirklichkeit innewohnende Struktur an, die von sich aus eine bestimmte praktische oder theoretische Verhaltensweise in jedem bestimmten Fall erheischt.“ A.a.O.; S. 22.

fassung ist eine andere: Die instrumentelle Vernunft bedeutet eine *Verkehrung* von Zweckrationalität bzw. Effizienz! Genau genommen besteht instrumentell verkehrte Vernunft in der Verfolgung von irrationalen Zielen ($\neg r$) mit tauglichen oder untauglichen Mitteln! Wir denken in diesem Punkt heute nicht mehr so wie Aristoteles. Diesem wäre die moderne Idee einer Trennung der Mittel von den Zwecken und einer Vorstellung von Zweckrationalität, die nur auf die Effizienz, also auf die Tauglichkeit oder Untauglichkeit von Mitteln für beliebig vorgegebene Zwecke abstellt, vermutlich als ein völlig unmoralischer Gedanke vorgekommen. Denn für ihn ist es anders als für die Modernen selbstverständlich, dass die Rationalität des Mitteleinsatz nicht vom Grad der Sittlichkeit der Ziele abgelöst ist, die angestrebt werden. Die reinen Effizienzgesichtspunkte der modernen technokratischen Vernunft, die Vorstellung einer gegenüber Prinzipien der substantiellen Sittlichkeit der Zwecksetzungen *gleichgültigen* Zweckrationalität wäre für Aristoteles wohl ein nur schwer nachvollziehbarer Gedanke gewesen. Mit anderen Worten: Eine die Fragen des sittlichen Status der Zielsetzungen offen lassende Reduktion von Praxis auf technische Geschicklichkeit und strategische Klugheit würde bei Aristoteles gar kein Vernunftprädikat verdienen. Insofern könnte man die Kritik der reinen instrumentellen Vernunft auch als „Kritik der unbedingten Effizienz“ verstehen. Mit Technikfeindlichkeit hat das nichts zu tun, letztlich auch nicht bei Horkheimer! Denn der zum Erfolg führende Einsatz von Mitteln für elementare oder komplexe, jedoch „legitime“ Bedürfnisse stellt eine materielle Existenzbedingung der Menschheit dar. Dieser Befund ist nicht annähernd so trivial, wie er klingen mag. Er verweist uns an das *principium sese conservare*, das Prinzip der Selbsterhaltung, dessen Bestimmungsversuche die Geschichte der abendländischen Sozialphilosophie durchziehen. Es impliziert Zweckrationalität als Basisnorm der Lebensführung.⁷ Insbesondere Horkheimers Artikel über „Vernunft und Selbsterhaltung“ spiegelt nach meiner Auffassung diese Tradition auf eine allerdings etwas zwiespältige Weise wider. Zwiespältig deswegen, weil manche Formulierungen bei ihm so klingen, als könnten individuelle und kollektive Strategien der Selbsterhaltung nicht anders als in der Selbstzerstörung der Vernunft und Zerstörung des Selbst als *principium individuationis* ausmünden. Aber Selbsterhaltung ist nicht gleich instrumenteller Vernunft! Zwiespältig kann auch die Antwort auf die Frage ausfallen, welcher Bürger wohl gemeint sei, wenn Horkheimer anmerkt: „Die uralte bürgerliche Definition der Vernunft durch Selbsterhaltung war schon ihre Beschränkung.“⁸ Wie uralt? Seit den frühesten Anfängen der modernen bürgerlichen Gesellschaft, woran sich dann das inzwischen völlig ausgelutschte Kritik-

⁷ Bei Cicero heißt es: „Zunächst ist jeder Art von Lebewesen von der Natur gegeben, dass sie sich, ihr Leben und ihren Körper schützt, dem ausweicht, was schadenbringend scheint, und alles, was zum Leben notwendig ist, sucht und beschafft, wie Nahrung, Verstecke und anderes dergleichen mehr.“ M. Tullius Cicero: De Officiis, Buch I/4, 11. Einige Jahrtausende später, zu Beginn der Neuzeit, schreibt der Naturrechtstheoretiker Samuel von Pufendorf: „Mit allen Lebewesen, die im Besitz eines Empfindungsvermögens sind, hat der Mensch gemeinsam, dass er nichts so sehr liebt wie sich selbst und dass er mit allen Mitteln sich selbst zu erhalten bemüht ist.“ S. Pufendorf: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, Kapitel 3; § 2. Vgl. dazu ausführlicher: J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 31 ff.

⁸ M. Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung, Frankfurt/M 1970, S. 54.

motiv festmacht, Horkheimers und Adornos Theorie des Individuums versande letztlich in der Trauer um das heroische bürgerliche Subjekt der Frühphase? Oder ist es der Bürger der *societas civilis*, der z.B. schon für die Stoa nicht allein vom Prinzip der Selbsterhaltung (*utilitas*), sondern auch von einer darüber hinausreichenden Sittlichkeit (*honestas*) bewegt wird?⁹ Das Bürgertum der Moderne hat „die Vernunft“ als autonomes Denken und freien Willen jedenfalls nicht erfunden, nicht einmal gepachtet, sondern in eine bestimmte historische Form gebracht! Dazu gehört nach Horkheimer und Adorno die Tendenz, das grundlegende Prinzip der Selbsterhaltung auf machtgestützte Strategien der nackten *Selbstbehauptung* rationaler Beutegreifer auf Märkten sowie auf effiziente Techniken zur Ausplünderung der Natur zu *reduzieren*. Die *moderne* Aufklärung, so sagen die beiden Autoren dementsprechend, „war vor der Verwechslung der Freiheit mit dem Betrieb der Selbsterhaltung nie gefeit“ (DdA 55) und der „Geist wird in der Tat zum Apparat der Herrschaft und Selbstbeherrschung, als den ihn die bürgerliche Philosophie seit je verkannte.“ (DdA 50).¹⁰ Kurzum: Die instrumentelle Vernunft bedeutet nicht bloß eine – an rationalen Zielen gemessene – Verkehrung von Zweckrationalität in die zügellose, aber effiziente Machttechnik und schonungslose Ausplünderung der Natur, sondern als „Eclipse of Reason“ auch die Abschattung deontischer Prinzipien einer unseren Zeiten gemäß bestimmten *honestas*. Aber welche „rationalen Ziele“ heiligen die Mittel? Wie könnten die Chiffren einer unseren Zeiten entsprechenden „substantiellen Sittlichkeit“ (Hegel) aussehen?

Nach meiner Auffassung ist die Zielrichtung der Antworten auf diese Fragen ziemlich klar, der Weg zum Ziel aber ausgesprochen steinig: Seinen Ausgangspunkt nimmt er in der Neuzeit vom Verhältnis der hypothetischen Imperative zum kategorischen Imperativ bei Kant: Hypothetische Imperative weisen die logische Struktur der Zweckrationalität auf. Denn sie „stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen, vor.“¹¹ Als hypothetisch gelten sie deswegen, weil Rationalität hier im erfolgreichen Einsatz von Mitteln *unter der Voraussetzung* je verschiedener, wenn nicht gegensätzlicher Ziele und Zwecke besteht. Ihnen ist der kategorische Imperativ übergeordnet! Wenn man das menschliche Individuum als möglichen Träger des freien Willens ansieht und deswegen als „Subjekt“ bezeichnet, dann gebietet der kategorische Imperativ in einer seiner Fassungen, das andere Subjekt *immer auch als Zweck an sich selbst (Selbstzweck)* zu respektieren und niemals nur als Mittel für

⁹ Natürlich offenbaren diese Kategorien immer auch ihren Anschluss an Orientierungen in geschichtlicher Situation. In *honestas* (bei Cicero beispielsweise) schwingt immer so was wie die Standesehre des Adels mit.

¹⁰ Man könnte viele einzelne Aussagen über diese Art des Reduktionismus allein im Abschnitt über den „Begriff der Aufklärung“ einsammeln. Nur ein weiteres Beispiel: „In der Beschränkung des Denkens of Organisation und Verwaltung, von den Oberen seit dem schlaunen Odysseus bis zu den naiven Generaldirektoren eingeübt, ist die Beschränktheit mitgesetzt, welche die Großen befällt, sobald es nicht bloß um die Manipulation der Kleinen geht.“ (DdA 50). Das ist nun wieder mal eine Aussage, die einen breiteren geschichtsphilosophischen Einzugsbereich aufweist als der historisch spezifischere Blick auf die moderne bürgerliche Gesellschaft.

¹¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in I. Kant: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, S. 43 (BA 39).

die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. Die Wurzel der Würde des Subjekts ist sein freier Wille und objektiv vernünftig ist der freie Wille, der den freien Willen will. Insofern gebietet der kategorische Imperativ die Würde des anderen Subjekts zu achten, seine Autonomie zu fördern, statt sie zu bedrohen oder zu zerstören. Er stellt also mit aller Eindeutigkeit ein *Nicht-Instrumentalisierungsgebot* auf und bedeutet ein *Antirepressivum*. Denn Gewalt, Nötigung, Unterdrückung, Ausbeutung, Manipulation, der blanke Egoismus machtgestützter Selbstbehauptungsstrategien etc. stellen genau so Erscheinungsformen von instrumenteller Vernunft dar wie die zerstörerische Ausplünderung der Natur irgendwelcher partikularer Interessen wegen.¹² Der kategorische Imperativ liefert mithin ein Prinzip zur Kritik der instrumentellen Vernunft!

Wie verhalten sich die hypothetischen Imperative zum kategorischen? Die berühmte Maximenprobe stellt die logische Verbindung von Zweckrationalität mit der objektiven Vernunft in der Form des Autonomieprinzips her. Denn der Universalisierungstest, die Probe darauf, ob eine *empirische* Maxime von jemandem ohne performativen Selbstwiderspruch als *allgemeines* Gesetz gewollt werden könne, trennt die Menge der sittlichen von der Menge der unsittlichen sowie der moralisch gleichgültigen Handlungen. Dass der kategorische Imperativ normativ einen höheren Rang einnimmt als die einzelnen Zweck-Mittel-Zuordnungen, bedeutet nicht, dass Zweckrationalität ihre grundlegende Bedeutung als Prinzip zur Realisierung von Lebenschancen verlöre! Denn verzichtet man auf die zigste Wiederholung des Rigorismusvorwurfs gegen die praktische Philosophie Kants und geht stattdessen davon aus, dass das Glück (die Glückseligkeit), mithin die erfolgreiche Befriedigung sittlich nicht verwerflicher Bedürfnisse, die erfolgreiche Verfolgung sittlich nicht problematischer Maximen, von Kant nicht zufällig sogar als Pflicht bezeichnet wird, dann gilt: Der kategorische Imperativ gebietet keineswegs unabdingbar die Selbstrepression als Unterdrückung individueller Motive. Er gebietet auch keinen Verzicht auf Glück als Erfüllung über das Prinzip der reinen Selbsterhaltung hinausgehender Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen – solange die Maximen nicht auf die Missachtung des freien Willens anderer hinauslaufen!¹³ Gewiss, damit kann der Schein eines Widerspruches entstehen. Auf der einen Seite steht die Auszeichnung von Zweckrationalität als *grundlegender* Norm unserer ebenso grundlegenden Strategien und Techniken zur Selbsterhaltung sowie unserer materiellen Reproduktion durch Arbeit und Produktion. Auf der anderen Seite steht die Annahme von Autonomie als Kern einer jeden Vorstellung von „objektiver Vernunft.“ Diese soll jedoch ein *höher-rangiges* Vernunftprinzip als Zweckrationalität darstellen! Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs halte ich ohne weiteres für möglich. Sie ist hier je-

¹² Zur Einsicht in die Rolle der Natur bei Kant muss man sich selbstverständlich seine „Kritik der Urteilskraft“ anschauen.

¹³ „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden.“ I. Kant: Grundlegung, a.a.O.; S. 25 (BA 12 f.).

doch nicht das Thema.¹⁴ Festzuhalten ist nur, dass das Autonomieprinzip – entgegen allen Rigorismusvorwürfen gegen Kants praktische Philosophie – dem Prinzip der Selbsterhaltung und dem Streben nach individuellem Glück hinlänglichen Spielraum lässt. Von diesem Startpunkt ausgehend lässt sich eine kleine Typologie der Dimensionen „objektiver Vernunft“ aufstellen. Sie sieht in groben Umrissen so aus:

- *Auf der Ebene der individuellen Einstellungen* gilt: „Objektive Vernunft 1“ ist gleich dem Gebot der Achtung der Würde des anderen Subjekts. Sie schreibt dem einzelnen Handelnden eine allgemeine Haltung oder Gesinnung vor. Anders ausgedrückt: Als *allgemeine* Maxime verpflichtet es einen jeden Einzelnen überall und jederzeit zur Anerkennung der Würde der gegenüberstehenden Subjekte, also zur Respektierung und Unterstützung ihres freien Willens. „Objektive Vernunft 1“ schließt mithin die Instrumentalisierung anderer Menschen aus. Sie richtet sich gegen ihre Herabwürdigung (Verdinglichung) zum bloßen Mittel für die eigenen Zwecke. (Nicht-Instrumentalisierungsgebot). Das Prädikat „objektiv vernünftig“ bezeichnet in diesem Falle eine die Würde der anderen Person anerkennende Haltung, die universell geboten ist.
- *Auf der Ebene der Interaktionen* ist jener Typus der Beziehung zwischen Menschen gemeint, den Hegel – im idealen Falle – „reine Anerkennung“ nennt.¹⁵ Bei der „objektiven Vernunft 2“ handelt es sich demnach um wirkliche Interaktionen, die dem Muster wechselseitiger Anerkennung entsprechen. Der eine instrumentalisiert den anderen nicht, sondern bestätigt und fördert in der Interaktion dessen freien Willen. „Förderung“ bedeutet dabei mehr als nur die Vermittlung von Fertigkeiten für ein erfolgreiches Leben. Es müssen immer zugleich Anstöße zur Ausbildung von Autonomie gegeben werden. „Bildung“ als Anstoß zur Selbständigkeit macht vor allem J. G. Fichte in der Anerkennungslehre seiner Naturrechtschrift zum Thema.¹⁶ Das Prädikat „objektiv vernünftig“ zielt also in diesen Fällen auf einen ganz bestimmten Typus praktischer Interaktion.
- *Auf der Ebene der Institutionen und Organisationen* offenbart sich „objektive Vernunft 3“ im Grad des Vorhandenseins und der Wirksamkeit sog. „reflexiver Institutionen“.¹⁷ Man kann mit A. Gehlen annehmen, dass

¹⁴ Man kann es gleichsam als eine Variante eines nicht-orthodoxen Basis-Überbau-Schemas verhandeln, demzufolge die Annahme einer ökonomischen Basis der Gesellschaft die Einsicht in die *konstitutive* Funktion von Überbauphänomenen im Anschluss an das Thomas-Theorem oder die Theorie der konstitutiven Sprechakte von J. Searle *überhaupt nicht* ausschließt! Vgl. dazu: J. Ritsert: Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster 2002, S. 73 ff.

¹⁵ Vgl. J. Ritsert: Asymmetrische und reine Anerkennung. Notizen zu Hegels Parabel über „Herr und Knecht“, in: B. Hafener/P. Henkenborg/A. Scherr (Hrsg.): Pädagogik der Anerkennung, Schwalbach Ts. 2002, S. 80 ff.

¹⁶ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), Hamburg 1979. Vgl. dazu J. Ritsert: >Aufforderung zur Selbständigkeit<. Zur Philosophie der Bildung in Fichtes Naturrechtslehre, in: F. Grubauer/J. Ritsert/A. Scherr/ R.M. Vogel: Subjektivität. Bildung. Reproduktion. Perspektiven einer kritischen Bildungstheorie, Weinheim 1992, S. 41 ff.

¹⁷ Den Ausdruck „reflexive Institutionen“ hat F. Reusswig vorgeschlagen. Vgl. dazu F. Reusswig: Natur und Geist. Grundlinien einer ökologischen Sittlichkeit nach Hegel, Frankfurt/New York 1993, S. 175 ff.

funktionstüchtige Institutionen das Handeln der einzelnen Menschen tatsächlich „entlasten“ können. Reflexive Institutionen entlasten die Menschen nicht nur vom Willen zur Macht in der Bürokratie bzw. der „verwalteten Welt“ (Adorno), sie sind vor allem so verfasst, dass sie die Autonomie des Subjekts fördern, nicht untergraben. Sie „entlasten“ die Individuen allerdings nicht von ihrer Autonomie! Das Prädikat „objektiv vernünftig“ zielt in solchen Fällen auf den Grad der Reflexivität von Institutionen.

- *Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft* schließlich bezieht sich „objektive Vernunft 4“ auf die Grundstruktur einer gesellschaftlichen Totalität und es ist nun die Frage, inwieweit diese im Angesicht der tatsächlich bestehenden und weit von jeder „Idee“ oder „Utopie“ entfernten gesellschaftlichen Wirklichkeit das Prädikat „vernünftig“ im Sinne von „gerecht“ (wie bei John Rawls) oder von „versöhnt“ (wie bei Th. W. Adorno) oder „substantiell sittlich“ (wie bei G. W. F. Hegel) etc. verdient. Adorno begibt sich in diesem Zusammenhang auf Spurensuche inmitten der für ihn empirisch vorherrschenden gesellschaftlichen Negativität.

Die Probleme mit der „objektiven Vernunft“ werden mit Hilfe dieser Typologie natürlich nur einen ersten Schritt in Richtung auf das unvermeidliche Ziel differenzierterer Auslegungen und Begründungen der Eigenschaftsworte verschoben, die auf den vier Ebenen auftauchen. Doch soviel sei trotz allem Zwang zur Reduktion von Komplexität über den Weg zu diesem Ziel gesagt: Sämtliche Überlegungen gehen von der These aus, dass *objektive Vernunft im allgemeinen* sehr weitgehend dem entspricht, was Hegel die „konkrete Freiheit“ nennt.¹⁸ In dieser „Idee“ laufen nach meiner Auffassung all die genannten Attribute sowie die einzelnen Dimensionen seiner Ethik und Politik der „Anerkennung“ zusammen, darin sind sie allesamt „aufgehoben“.¹⁹ Und darin besteht auch die Einheit der objektiven Vernunft in der Vielzahl ihrer Stimmen. Anders ausgedrückt: Die Idee der konkreten Freiheit bildet den semantischen Kern des Prädikats „objektiv vernünftig.“ Dieses Prädikat würde demnach im abstrakten Sinn so viel wie

¹⁸ Die „konkrete Freiheit“ aber besteht darin, dass die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen *substanziellen Geist* anerkennen, und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch dass die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben“. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 260. Der Satz, womit dieser § beginnt: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“, ruft natürlich sofort wieder sämtliche Vorbehalte der Standardkritik hervor, die Hegel als preußischen Staatsphilosophen entlarvt. Das ist – genau wie der Rigorismusvorwurf gegen die Ethik Kants – schon so trefflich geleistet und so oft wiederholt worden, dass die 2437. Wiederholung inzwischen stinklangweilig ist! Statt repetitiver Abrechnungshermeneutik scheint mir die Frage nach der möglichen Produktivität solcher Texte – selbstverständlich im Lichte kritischer Alternativen! – entschieden fruchtbarer zu sein.

¹⁹ Vgl. dazu J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 170 ff.

„konkret frei“ bedeuten, auch wenn Hegel selbst eher die Wendung „substantiell sittlich“ bevorzugt hat.

Es ist der vorgeschlagenen Deutung ganz zuträglich, dass Theodor W. Adorno seine Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“ ebenfalls in einer sehr knappen „Definition“ ausmünden lässt, deren Parallele zur Idee der konkreten Freiheit bei Hegel auf der Hand liegt: „Sie sehen: ich suche, mein Versprechen einzuhalten und mit Definitionen zwar nicht anzufangen, aber zu schließen – frei dürfte man jede Handlung nennen, die durchsichtig bezogen ist auf die Freiheit des Ganzen.“²⁰ Das gilt für Adorno, obwohl die Subjekte sich immer wieder „intermittierend ... als der Möglichkeit nach frei und als unfrei in der Wirklichkeit“ erfahren müssen.²¹

Teil II: Paradoxie oder strikte Antinomie?

Es gibt zahlreiche Vorbehalte gegenüber der sog. „älteren kritischen Theorie“ im Allgemeinen, gegenüber der „Dialektik der Aufklärung“ im Besonderen. Spitzt man den Stachel einiger dieser schon erwähnten Kritiken noch weiter zu, dann treten zugleich alternative Sinnmöglichkeiten der kritisierten Texte klarer hervor:

(1) Der Vernunftphilosophie Horkheimers und Adornos wird ganz allgemein eine *Paradoxie* im Sinne des performativen Selbstwiderspruchs nachgesagt.²² Ihre Kritik an der Geschichte der Aufklärung falle so radikal aus, dass die Untersuchung selbstzerstörerischer Kräfte „der Vernunft“ in die Diagnose einer Auflösung sämtlicher Kriterien der Vernunftkritik ausmünden müsse – die normativen Prinzipien der beiden kritischen Theoretiker selbst eingeschlossen! Der Formulierungen, die an der Oberfläche in diese Richtung weisen, gibt es bei ihnen zweifellos genug: Haben Horkheimer und Adorno tatsächlich an mehr als die Zwangshaftigkeit philosophischer Systeme, womöglich gar an den politischen Totalitarismus gedacht, wenn sie schreiben: „Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System“ (DdA 37)? Wie und wie entschieden ist daher der lakonische Spruch zu nehmen: „Aufklärung ist totalitär“ (DdA 16)? In Horkheimers Schrift über „Vernunft und Selbsterhaltung“ scheinen die Dinge noch klarer auf der Hand zu liegen: „Indem die Vernunft die Begriffsfetische zerstört, kassiert sie schließlich den Begriff ihrer selbst.“ – „*Am Ende des Fortschritts der sich selbst aufhebenden Vernunft bleibt ihr nichts mehr übrig als der Rückfall in die*

²⁰ Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt/M 2001, S. 370.

²¹ Ebd. In die gleiche Richtung weisen Aussagen wie die folgende: „Das reine Vernunftprinzip der Persönlichkeit müsste konvergieren mit der Selbsterhaltung der Person, der Totalität seines >Interesses<, die das Glück einbegreift.“ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 254.

²² Um nur ein einschlägiges Beispiel zu nennen: „Die Theorie, deren Wahrheitsanspruch ursprünglich an die Forderung gebunden war, in praktischer Absicht geschrieben worden zu sein, muß, indem sie ihren Ansatz konsequent und ohne Inkonsistenzen entwickelt, am Ende der Analyse absurderweise das Verdikt aussprechen, dass jede gesellschaftspolitische Praxis unmöglich sei – das ist die eigentliche Aporie der kritischen Theorie.“ R. Kager: Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos, Frankfurt/New York 1988, S. 128.

Barbarei oder der Anfang der Geschichte.“²³ All diese Aussagen zu einer *Thesis* zusammengefasst, münden in eine Paradoxie aus. Sie gehört zur Gattung der performativen Selbstwidersprüche: Vernunftkritik setzt die nämlichen Prinzipien der vernünftigen Kritik außer kraft, deren sie sich gleichzeitig bedienen muss, um überhaupt Kritik üben und bestimmte Muster des Denkens und Handelns als „vernünftig“ auszeichnen zu können. Doch die *Antithesis* ist bei Horkheimer und Adorno ebenfalls aufspüren. Sie ist in den zahllosen Aussagen aufgehoben, welche statt der Zeichnung eines Bildes der vollständigen Zerstörung „der Vernunft“, mit dem Modell ihrer Abschattung (Eklipse) arbeiten.²⁴ Abgeschattet wird die „objektive Vernunft“! Von vielen Menschen und Institutionen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft werde die objektive Vernunft nicht nur in den Schatten gestellt, sondern *reduziert*, wenn nicht gar eingeebnet. In den Kategorien Kants gesprochen: Das Verhältnis zwischen den hypothetischen Imperativen und dem kategorischen Imperativ kehrt sich um. Die kritische Tendenzaussage könnte demnach auch lauten: Die Imperative der technischen Geschicklichkeit und strategischen Klugheit überlagern die Chiffren der objektiven Vernunft. Zu den Voraussetzungen dieser Art von Überlegungen gehört natürlich, dass man – wie es bei Horkheimer und Adorno der Fall ist – eine deontische und keine rein utilitaristische Ethik vertritt. Fazit: *Entweder* behaupten die Autoren tatsächlich, die Vernunft hebe sich in der Moderne völlig auf *oder* ihr Theorem lautet: Es gibt starke gesellschaftliche Tendenzen, welche die *objektive Vernunft* aushöhlen. Die zweite Alternative ist mit einer empirisch weiterhin nahe liegenden Einsicht verträglich: Die weitaus meisten technischen, strategischen und instrumentellen Züge und Winkelzüge würden auch heutzutage ohne Versatzstücke von „objektiver Vernunft“ genau so wenig funktionieren wie der rein sachliche Vertrag ohne „nicht-kontraktuelle Elemente“ auf einige Dauer gestellt werden könnte (Durkheim)

(2) Viele der einschlägigen Kritiken an der „älteren kritischen Theorie“ lassen sich zum Vorbehalt gegen einen *herrschaftssoziologischen Fehlschluss* zusammenfassen. Dessen logische Struktur kann man sich am besten anhand der Umrisse des *identitätslogischen Fehlschlusses* klar machen, den Adorno gelegentlich zu begehen scheint. „Denken heißt identifizieren“, ist bei ihm zu lesen.²⁵ „Identifizieren“ heißt festzustellen, ob oder dass etwas der Fall ist und welche Eigenschaften das Phänomen aufweist. Dieser Vorgang entspricht in seiner Grundform weitgehend der elementaren Prädikation *S&P* bzw. *Fx* (s.o.). An einer Reihe von Stellen sieht es insbesondere bei Adorno so aus, als gehe die logische Operation des Identifizierens in der Ausübung des blanken Willens zur Macht auf. Dann entsteht der Eindruck, gedankliche und sprachliche Feststellungen

²³ M. Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung, Frankfurt/M 1970, S. 10 und 57.

²⁴ Dabei kann man sich über die geschichtliche Spannbreite der These von der „Eclipse of Reason“ Gedanken machen. Gilt das Theorem wirklich nur für die moderne bürgerliche Gesellschaft? Dass die geschichtsphilosophischen Thesen in der DdA oftmals einen breiteren Einzugsbereich als den der Geschichte der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufweisen, dokumentieren beispielsweise lose eingestreute Wendungen wie „von Homer bis zur Moderne“ (DdA 45) oder Vergleiche zwischen Odysseus und modernen Generaldirektoren (DdA 50).

²⁵ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 17.

könnten keiner anderen Funktion als nur der technischen Sicherstellung der „Naturbeherrschung“²⁶ einerseits, der strategischen Erhaltung der historischen Übermacht der Herren über die Mägde und Knechte andererseits dienen. Entspricht es womöglich der eigenen Ansicht der beiden Autoren, wenn sie im Verlauf einer Interpretation des *Novum Organum* von Francis Bacon anmerken: „Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranke, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt“ (DdA 14)? Teilen sie demnach die Bacon zugeschriebene Ansicht, Macht und Erkenntnis seien synonym? In diesem Falle stellte jede elementare Identifikation von Sachverhalten und deren Analyse von vornherein einen Gewaltakt dar, der das „Nicht-Identische“ und die „Sachen selbst“ zwangsläufig dem Willen zur Macht unterwirft (vgl. DdA 15). Wenn dem so wäre, dann läge in der Tat ein handfester performativer Selbstwiderspruch vor. Horkheimer und Adorno treffen ihrerseits ja ständig Feststellungen, deren apodiktischer Tonfall von einem felsenfesten Wahrheitsanspruch zeugt. *Entweder* ist die Vertretung und Verbreitung ihrer eigenen Erkenntnisse auch nur eine Frage der Gegenmacht- oder Gegenpropaganda nach den Prinzipien der instrumentellen Vernunft und der dadurch entstehende performative Selbstwiderspruch stört sie nicht. *Oder* Dialektikern von diesem Rang ist es so selbstverständlich wie nur irgendjemandem, dass hier ein Enthymem vorliegt. Denn aus der gedanklichen Notwendigkeit, Phänomene identifizieren zu müssen, folgt ohne weitere Zwischenglieder der Argumentation logisch weder die Unvermeidlichkeit der *Unterdrückung* von Merkmalsbesonderheiten der Sachverhalte beim Denken und Sprechen, noch die direkte Übereinstimmung von Identifikationsversuchen mit Interessen an der Repression. Nicht einmal in Nietzsches Wahrheitstheorie kommt es zur blanken *Gleichsetzung* des Willens zur Macht mit dem Willen zur Wahrheit!²⁷

(3.) Das „Identifizieren“ identifizieren Adorno und Horkheimer oftmals mit der Operation der Gleichsetzung. X wird mit Y gleichgesetzt. Dabei denken sie bekanntlich in erster Linie an die „Kommensurabilisierung“ von Waren(werten) auf Märkten sowie an das Problem der Gleichwertigkeit (Äquivalenz) von Waren: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert“ (DdA 18). Parallel zur Reduktion der Vielfalt der Gebrauchswertseiten der Waren auf die eine Dimension, die sie „komparabel“ macht – das ist bei Marx die Arbeitszeit – schreibt Adorno diesen ökonomischen Vorgängen oftmals eine zwangsläufige Tendenz zur Gleichmacherei der Individuen zu. *Entweder* woll-

²⁶ Die Kategorie der „Naturbeherrschung“ setze ich in Anführungszeichen, weil ich entgegen allem Sprachgebrauch bei Horkheimer und Adorno annehme, dass „Herrschaft“ eine Kategorie ist, die am besten Verhältnissen zwischen Menschen vorbehalten wird. Was in der DdA und anderswo mit „Naturbeherrschung“ gemeint ist, würde ich viel eher im Bezugssystem der Unterscheidung zwischen lebensnotwendiger *Naturaneignung* (unter der Elementarmaxime der Selbsterhaltung sowie den erweiterten Maximen des Glücksstrebens) und *Appropriation* als Bemächtigung von Natursubstraten und Arbeitsergebnissen zugunsten herrschender Interessen diskutieren. Beispielsweise die klassische Unterscheidung zwischen *possessio* und *appropriatio* käme damit durchaus wieder zu ihrem Recht. Vgl. J. Ritsert: Die Rationalität Adornos, Seminarmaterialien 14, hekt. Manuskript, Frankfurt/M 1995, S. 38.

²⁷ Vgl. dazu J. Ritsert: Ideologie, a.a.O.; S. 127 ff.

ten Horkheimer und Adorno tatsächlich vom Formalismus (z.B. vom logischen Formalismus und der Mathematik) geradenwegs auf die Verdinglichung des Bewusstseins schließen!²⁸ Oder sie wissen natürlich ganz genau, was von einem anderen Enthymem logisch zu halten ist. Aus der logischen Operation des Vergleichens und Gleichsetzens („identifizieren mit“) folgt selbstverständlich ohne weitere Argumentationsschritte überhaupt keine zwangsläufige Tendenz zur Angleichung des Willens und des Bewusstseins derjenigen Individuen, welche sie vorzunehmen. Nicht hinter jeder Messung in irgendeiner Dimension stecken Kontroll- und Herrschaftsinteressen aus der „verwalteten Welt“! Ich denke, deswegen traut Adorno z.B. der empirischen Sozialforschung trotz aller angemessenen Kritik ihrer Verfilzung mit Kontroll- und Manipulationsinteressen der Bürokratie durchaus kritische Funktionen zu: „>>Soziologie ist keine Geisteswissenschaft<<. Insofern die Verhärtung der Gesellschaft die Menschen mehr stets zu Objekten herabsetzt und ihren Zustand in >>zweite Natur<< verwandelt, sind Methoden, die sie eben dessen überführen, kein Sakrileg.“²⁹

(4.) Erweist sich die „Dialektik der Aufklärung“ am Ende nicht doch als Handbuch für Apokalyptiker, wenn man Sätze wie die folgenden liest: „Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder der der Lurche an“ (DdA 50)? Diese drastische Aussage liefert ein Beispiel für die *Entsubjektivierungsthese*, die ich als das Schlüsseltheorem der Adornoschen Soziologie des Individuums ansehe. Man kann sie ebenfalls in die Form von Sätzen und Gegensätzen, Thesis und Antithesis bringen. In der „Dialektik der Aufklärung“ spiegelt sich die *Thesis* in Aussagen wie der folgenden wider: „Das von Zivilisation vollends erfasste Selbst löst sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete“ (DdA 44). In den „Minima Moralia“ wird der Entsubjektivierungsthese eine Schärfe verliehen, die fast schon an die Marionettenmodelle des Individuums aus der Schule des strukturalistischen Marxismus` Althusser erinnert: „Allgemein ist das Individuum nicht bloß das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses, und sein Bewusstsein von sich selbst als einem an sich Seienden jener Schein, dessen es zur Steigerung der Leistungsfähigkeit bedarf, während der Individuierte in der modernen Wirtschaft als bloßer Agent des Wertgesetzes fungiert“ (Aph. 147). Oder: „Je gründlicher aber das Individuum einbüßt, was einmal sein Selbstbewusstsein hieß, desto mehr steigt Depersonalisierung an.“³⁰ Die Liste

²⁸ Für diese absurde „Logik“ sprächen dann scheinbar Stellen wie: „Mit der Preisgabe des Denkens, das in seiner verdinglichten Gestalt als Mathematik, Maschine, Organisation an den seiner vergessenden Menschen sich rächt, hat Aufklärung ihrer eigenen Verwirklichung entsagt“ (DdA 56).

²⁹ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, a.a.O.; S. 202. Vgl. auch: ich glaube freilich, dass selbst Marktanalysen mit genau umgrenzter Thematik etwas von diesem aufklärerischen, unideologischen Geist in sich tragen müssen, wenn sie wirklich leisten wollen, was sie versprechen. Diese objektive, in der Sache gelegene Beziehung zur Aufklärung, zur Auflösung blinder, dogmatischer und willkürlicher Thesen ist es, die mich als Philosophen mit der empirischen Sozialforschung verbindet.“ A.a.O.; S. 482 f.

³⁰ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 176. An anderer Stelle heißt es, die Individuen seien zu „bloßen Ausführungsorganen des Allgemeinen relegiert“ (A.a.O.; S. 336).

mit Beispielen für die Konsequenzen der Zerstörung objektiver Vernunftbestimmungen für „das Selbst“ ließe sich bequem verlängern. Doch Beispiele für zahlreiche Gegen-Sätze, für die *Antithesis* dazu, ließen sich ebenfalls ansammeln: Am Ende des Abschnittes „Begriff der Aufklärung“ heißt es etwa, die Menschen könnten „an der Macht der Dinge“ lernen, „der Macht endlich zu entraten“ (DdA 57). In den „Minima Moralia“ lautet der Schlusssatz des Aphorismus 97: „Wenn heute die Spur des Menschlichen einzig am Individuum als dem untergehenden zu haften scheint (!), so mahnt sie, jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individuiert, einzig, um sie in ihrer Vereinzelung vollkommen brechen zu können. Das bewahrende Prinzip ist allein noch in seinem Gegenteil aufgehoben.“ Die „Negative Dialektik“ hebt daher mit gutem Recht einen Widerspruch hervor, der darin besteht, dass der Entsubjektivierungsthese zufolge „für die Sphäre des Individuums keine Willensfreiheit und darum keine Moral sich verkünden lässt, während ohne sie nicht einmal das Leben der Gattung bewahrt werden kann (!).“³¹ Über diesen Widerspruch hilft nach Adorno keine Predigt von Ewigkeitswerten hinweg. Kurzum: „Ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch kaum zu begründen.“³² Ohne allen Gedanken an konkrete Freiheit lässt sich Gesellschaft in der Tradition der kritischen Theorie weder analysieren noch kritisieren. Diese Schule würde in der Tat nichts als performative Selbstwidersprüche produzieren, setzte sie sich gelassen über ihren eigenen Befund hinweg, dass „die Menschen ohne Vorbehalt auf die Normalform des Warencharakters ihrer Arbeit im entfalteten Kapitalismus gebracht“ würden, würde „Willensfreiheit schlechterdings gelegnet.“³³

(5.) Selbst am berühmten „Tauschprinzip“, jener schwierigen Kernvorstellung der Gesellschaftstheorie Adornos, lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen subjektiver und objektiver Vernunft ablesen: Unter dem „Tauschverhältnis“ versteht Adorno bekanntlich das *principium synthesis* der Gesellschaft. Zwar kommt es erst in der antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit zur Universalisierung des Warentauschs und zur Kommodifizierung sämtlicher Lebensäußerungen, aber der Tausch spielt bei Adorno durchaus auch eine historisch umfassendere Rolle: „Der Tausch ist nach wie vor Schlüssel zur Gesellschaft.“³⁴ *Thesis* und *Antithesis* lassen sich in diesem Falle recht gut in zwei Zitate zusammenfassen: „Das Gesetz, nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt, ist das des Tausches.“³⁵ Demnach wäre der Tausch die Wurzel allen gesellschaftlichen Übels! Weg damit? „In einer richtigen Gesellschaft jedoch würde der Tausch nicht nur abgeschafft, sondern erfüllt; keinem würde der Ertrag sei-

³¹ A.a.O.; S. 271. Vgl. auch: „Individualität ist sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht.“ (A.a.O.; S. 279).

³² A.a.O.; S. 215.

³³ A.a.O.; S. 261.

³⁴ Anhang: Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie, in: H. G. Backhaus: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik, Freiburg 1997, S. 507. Vgl. auch Th. W. Adorno: Einleitung in die Soziologie, Frankfurt/M 1993, S. 57-63 und 77.

³⁵ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 209.

ner Arbeit verkürzt.“³⁶ Mit der „Erfüllung“ des Tausches ist wohl die Verwirklichung der alten Gerechtigkeitsforderung nach Abgelten von Gleichwertigem gegen Gleichwertiges gemeint (Äquivalenzprinzip), wobei der Utopie nach niemand die Chance hat, zu Lasten und zu Schaden anderer zu operieren.

Finden sich die viel gesuchten Maßstäbe der „älteren kritischen Theorie“ tatsächlich im Bereich der Menge all jener Prädikate wieder, welche „die objektive Vernunft“ ausmachen, dann hängt das Bild einer Vernunftkritik, die sich selbst außer kraft setzt, ziemlich schief. Dem Vorgehen Horkheimers und Adornos angemessener scheint in der Tat die Metapher einer „Eclipse of Reason“. Dabei kann man „reason“ einerseits als „objektive Vernunft“ lesen, die nach der Zeitdiagnose der beiden Autoren immer weiter von utilitaristischen Prinzipien abgeschattet und in der gesellschaftlichen Wirklichkeit in eine sekundäre Rolle gedrängt wird. „Reason“ kann andererseits aber auch als Zweckrationalität verstanden werden, die – an sich unverzichtbar! – in der Moderne mehr und mehr in die vielfältigen Erscheinungsformen instrumenteller Vernunft verkehrt wird. Zu diesen Tendenzen gehört auch die Verkehrung von Selbsterhaltung in die Macht- oder Ohnmachtskalküle der reinen Selbstbehauptung. Im Einklang damit behauptet die „Dialektik der Aufklärung“, die blanke „Selbsterhaltung, die gelungene oder misslungene Angleichung an die Objektivität seiner Funktion und die Muster, die ihr gesetzt sind“, sei heute zum Maßstab des Verhaltens der Einzelnen geworden (DdA 41). Weder die sachliche Abwägung nach Effizienzkriterien (also nach Kriterien der Zweckrationalität), noch der Formalismus oder die „Rechenhaftigkeit“ (Weber) als solche sind das Problem (s.o.), sondern die *Reduktion* der objektiven Vernunft auf eine unbedingte Effizienz, welche die Frage nach dem Vernunftstatus der Ziele und Zwecke der Deziision oder dem blanken Willen zur Macht überlässt. In diesem Sinne war die moderne Aufklärung in der Tat „vor der Verwechslung der Freiheit (der konkreten Freiheit! – J.R.) mit dem Betrieb der Selbsterhaltung nie gefeit“ (DdA 55).³⁷ Weber hat diese These in eine andere geschichtsphilosophische Form gebracht und derzeit taucht sie in Konzepten wie der „reflexiven Moderne“ (Beck) etwas verändert wieder auf. Bei all diesen Kulturkritiken droht Entsubjektivierung als „Identitätsverlust um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung willen“, während das effiziente Handeln selbst – das dümmert inzwischen selbst Arbeitgeberverbänden – wohl kaum ohne irgendwelche Chiffren substantieller Sittlichkeit auf seinem eigenen Niveau organisiert werden könnte.³⁸ Überlegungen dieser Art enthalten keinen performativen Selbstwiderspruch! Sie fassen geschichtsphilosophische und historische Tendenzaussagen zusammen, deren kritischer Tenor vom normativen Gehalt dessen abhängig ist, was Horkheimer die „objektive Vernunft“

³⁶ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 291.

³⁷ Das Reduktionsmodell der objektiven Vernunft ließe sich auch an zahlreichen Sätzen festmachen, die auf die Effekte der „verwalteten Welt“ abstellen: „In der Beschränkung des Denkens auf Organisation und Verwaltung, von den Oberen seit dem schlaunen Odysseus bis zu den naiven Generaldirektoren eingeübt, ist die Beschränktheit mitgesetzt, welche die Großen befällt, sobald es nicht bloß um die Manipulation der Kleinen geht“ (DdA 50).

³⁸ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O.; S. 275.

nennt. Dass die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft, in die sich viele der bei den beiden Autoren auftauchenden Vernunftprädikate einordnen lassen, weiterer Ausführung, Differenzierung und Begründung fähig und bedürftig ist, versteht sich von selbst. Bei der vertiefenden Beschäftigung mit Vernunftprädikaten in Texten der „älteren kritischen Theorie“ müsste man unter dem Eindruck insbesondere der „Ästhetischen Theorie“ Adornos vermutlich eine etwas andere Typologie benutzen, um dem Konzept der „ästhetischen Rationalität“ besondere Rechnung tragen.³⁹ Denn von da aus wären auch die hier ausgeklammerten Verbindungslinien zur Rolle „der Natur“ in der „Dialektik der Aufklärung“ besser herzustellen.

Ich hoffe trotz vieler Auslassungen durch meine Auslassungen gezeigt zu haben, dass der an die Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno gerichtete Vorwurf der *Paradoxie* wenig ergiebig ist. Allenfalls für das gewiss unvermeidliche Setzen von Duftmarken wissenschaftlicher Fraktionen oder Einzelkämpfer an der Akademie mag er ausreichen. Die fünf Disjunktionen bzw. Mengen von Sätzen und Gegensätzen, die ich exemplarisch kommentiert habe, erwecken allerdings weiterhin den Eindruck hartnäckiger Kontradiktionen. Als solche wären sie in der Tat anzusehen, trüge die Schrift von Horkheimer und Adorno die Überschrift „Analytik der Aufklärung.“ Aber Horkheimer hat schon davor, in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts, den Plan eines „Dialektik-Projekts“ verfolgt.⁴⁰ Es sollte dabei allen Bekundungen zufolge um dialektische Logik gehen. Wie die berühmten Marxschen Druckbogen zu Hegels Logik konnte das Vorhaben in seiner ursprünglichen Form jedoch nicht verwirklicht werden. Die „Dialektik der Aufklärung“ ist keine dialektische Logik, aber sie bedient sich ihrer. Das lässt sich meines Erachtens am einfachsten und schnellsten anhand des Themas umreißen, worum sich der gesamte Abschnitt „Begriff der Aufklärung“ dreht (DdA 13 ff.). Während es sinnvoll erscheint, das Verhältnis von *Identität und Nicht-Identität* als den Fokus der „Negativen Dialektik“, das Verhältnis von *Mimesis und Ratio* als den der „Ästhetischen Theorie“ hervorzuheben, dreht sich der erste Teil der „Dialektik der Aufklärung“ um die Konfiguration von *Mythos und Ratio* in der abendländischen Geschichte. Das Buch enthält eine Menge von Aussagen über einzelnen Beziehungen zwischen diesen beiden Polen. Aber diese Aussagen werden ihrerseits auf eine Weise „relationiert“, die schon damals der Struktur der *strikten Antinomie* sehr nahe kommt. Die strikte Antinomie wird jedoch von Teilen der gegenwärtigen Hegelforschung, vor allem von Kesselring und Wandschneider, als das elementare Muster jeder *dialektischen* Konstellation und Konfiguration von Sachverhalten sowie ihrer spezifischen Beziehungen herausgestellt.⁴¹ Diese Behauptung setzt neben vielem Anderem die Unterschei-

³⁹ Vgl. dazu J. Ritsert: Die Rationalität Adornos. Seminarunterlagen 18, hekt. Man, Frankfurt/M 1995.

⁴⁰ Vgl. R. Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München 1988, S.202 ff.

⁴¹ „Konstellation“ und „Konfiguration“ sind Begriffe, deren sich Adorno bedient. (In der >Negativen Dialektik< wird das „Denken in Konstellationen“ verhandelt). Mein Vorschlag lautet: Konfigurationen sind Gefüge von

derung zwischen *klassischen*, *kantischen* und *strikten* Antinomien voraus: Klassische Antinomien bedeuten mindestens zwei Mengen von gesetzesartigen Aussagen (*nomoi*), die im Gegensatz zueinander stehen, sich ausschließen. Kantische Antinomien sind klassische Antinomien, die nach der Lehre im Abschnitt „transzendente Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ eine entscheidende zusätzliche Eigenschaft aufweisen: Theses und Antitheses der Antinomie sind gleichermaßen gut beweisbar. Ich hoffe jedoch, gezeigt zu haben, dass insbesondere die dritte Antinomie bei Kant, die Freiheitsantinomie, unterschwellig die Struktur einer strikten Antinomie aufweist.⁴² Heiko Knoll hat jüngst in seiner Dissertation diese Art von Überlegungen aufgenommen, mit Mitteln der formalen Logik logisch präzisiert und anhand einer Untersuchung der Theorie des Verhältnisses von Theorie und Praxis bei Adorno auch inhaltlich weitergeführt.⁴³ Die Hauptmerkmale einer strikten Antinomie, wie sie selbstverständlich auch in Hegelschen Konzepten wie der „Vermittlung der Gegensätze in sich“ oder in seinem zentralen Widerspruchsbegriff aus der Wesenslogik aufgehoben sind, sehen allen einschlägigen Interpretationen zufolge so aus:

- Strikte Antinomien enthalten wie die klassischen streng gegensätzliche Aussagenmengen, gehen aber selbst nicht in Kontradiktionen auf, die sich auf den üblichen Wegen bereinigen ließen. Strikte Antinomien enthalten also Ausschlussbeziehungen.
- Trotz ihrer Gegensätzlichkeit implizieren die gegensätzlichen Bestimmungen (z.B. die Merkmale zweier Pole) einander. Es gibt gleichzeitig eine Einschlussbeziehung. Die logische Gleichzeitigkeit von Einschluss und Ausschluss stellt ein ungewohntes Grundmerkmal strikter Antinomien dar (Vermittlung der Gegensätze in sich).
- Ein weiteres Schlüsselmerkmal strikter Antinomien besteht in der Selbstbezüglichkeit (Reflexivität). Sätze beziehen sich auf sich selbst (Autologie), Vernunftkriterien werden zur Analyse und Kritik von Vernunftkriterien verwendet, die Soziologie entdeckt reflexive Mechanismen und Institutionen usw.

Heiko Knoll arbeitet in seiner Dissertation einige weitere wichtige Merkmale der strikten Antinomie heraus. So wird auch mein altes Theorem ausgebaut, dass unser elementares theoretisch-praktisches Weltverhältnis (Ich/Nicht-Ich) sich im Zirkel der Referenz bewegen muss, der gemäß der strikten Antinomie strukturiert ist. Es sieht auf jeden Fall so aus, als könne die strikte Antinomie als eigenständige dialektische Argumentationsfigur festgehalten werden, die nicht nur grundlegend, sondern auch nicht auf andere Ordnungsmuster des Diskurses

Elementen und Beziehungen in der Wirklichkeit, die das Prädikat „dialektisch“ verdienen. „Konstellationen“ bedeuten dialektische Ordnungen von Gedanken und Begriffen.

⁴² Vgl. J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, Darmstadt 1997, S. 63 ff.

⁴³ H. Knoll: Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno, Dissertation am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der J. W. Goethe-Universität, Frankfurt/M 2005.

(z.B. einfache Kontradiktionen) zurückzuführen ist. Bei Adorno findet sie sich genau in dem wieder, was er das „Prinzip der Dialektik“ nennt. Denn für ihn besteht eine „innere Vermittlung“ darin, „dass die beiden einander entgegengesetzten Momente nicht etwa wechselseitig aufeinander verwiesen sind, sondern dass die Analyse eines jeden in sich selbst auf ein ihr Entgegengesetztes als Sinnesimplikat verweist. Das könnte man das Prinzip der Dialektik gegenüber einem bloß äußerlich, dualistisch oder disjunktiv, unterscheidenden Denken nennen.“⁴⁴ Auch wenn Adorno angesichts von Versuchen zur logischen Formalisierung seiner Aussagen das blanke Entsetzen gepackt hätte, lässt sich die entsprechende Ordnung des Diskurses vielleicht in die folgende Form bringen: Angesichts der überwältigenden Negativität der damaligen historischen Verhältnisse mögen die beiden Autoren guten Grund gehabt haben, vor dem „Auspinseln“ (Adorno) von Utopien und gesellschaftlichen „Positivitäten“ zu warnen. Doch davon abgesehen, dass es keinen guten Grund dafür gibt, „Positivität“ mit „Positivismus“ zu verwechseln, erklären Horkheimer und Adorno selbst, sie seien gegen jede „unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven“ (DdA 36). Ich gehe davon aus, die „Positivitäten“ ihrer Kritik wurzelten in dem, was als „objektive Vernunft“ umschrieben wurde. Bei der DdA ist also darauf zu achten, welche Funktionen des Mythos *und* der Ratio jeweils positiv oder negativ, gleichsam mit „plus“ oder „minus“ bewertet werden. Unter all diesen Voraussetzungen lassen sich viele der Aussagen über das Verhältnis von Mythos und Vernunft in folgende schematische Form bringen:

$$\mathbf{M}_{\pm}[\mathbf{R}_{\pm}] \leftarrow \mathbf{g} \rightarrow \mathbf{R}_{\pm}[\mathbf{M}_{\pm}]$$

Dieses merkwürdige Gebilde soll der lieben Abkürzungen wegen das folgende aussagen:

1. Mythos (**M**) und Ratio (**R**) stehen in einem Gegensatzverhältnis (**g**) zueinander (Kontradiktion als Ausschluss).
2. Dem Mythos werden nicht nur negative Funktionen wie dem Aberglauben (–), sondern zugleich auch positive Einsichten zugetraut (+). Umgekehrt: „Der Vernunft“ werden nicht nur – wie üblich – positive, sondern auch negative Funktionen zugeschrieben.
3. Trotz des Ausschlussverhältnisses besteht ein logisch gleichzeitiges Verhältnis der Implikation (= []), des Einschusses von Merkmalen des einen Pols in die Gesamtheit der Bestimmung des jeweils anderen. Daher die Anschriften $\mathbf{R}[\mathbf{M}]$ bzw. $\mathbf{M}[\mathbf{R}]$.
4. Reflexivität kommt auf doppelte Weise zum Zuge: Vernunft wird mit den Mittel der Vernunft kritisiert, wobei die Analyse in den Vernunftprädikaten mythische Motive entdeckt, denen Rationalität zugleich entgegengesetzt ist. Umgekehrt: In den Mythen sind Vernunftbestimmungen aufge-

⁴⁴ Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt/M 1973, S. 142.

hoben, während „Mythos“ gewöhnlich eher als Zeichen von Unvernunft gilt.⁴⁵ Die Parallelen dieses reflexiven Musters der Relationierung von Relationen zur Hegelschen Grundfigur der Reflexivität, also zum Beziehen auf sich durch die Beziehung auf Anderes hindurch, sind nicht zufällig.

Zahlreiche der Sätze Horkheimers und Adornos, die sie gleich eingangs im Abschnitt „Begriff der Aufklärung“ schreiben, entsprechen diesen Grundmerkmalen. Der Diskurs ordnet sich nach den Prinzipien einer strikten Antinomie:

- *Merkmal 1:* Die Bestimmungen „der Vernunft“ dienen als Prinzipien der Aufklärung schon von alters her der „Entzauberung der Welt“ (Weber), der Befreiung der Menschen von anonymen, überirdischen und oftmals personalisierten Mächten. Mythos und Aufklärung stehen im strengen Gegensatzverhältnis zueinander. Die Aufklärung will den Aberglauben tilgen, der in die Mythen eingelassen ist. In diesem Sinne entsteht beispielsweise schon früh ein Gegensatz der Aufklärung zu Mythen des Animismus. Sie propagiert die „Ausrottung des Animismus“ oder höhnt wie bei Xenophanes „die vielen Götter, weil sie den Menschen, ihren Erzeugern, mit allem Zufälligen und Schlechten glichen ...“ (DdA 15).
- *Merkmal 2:* „Mythos“ bedeutet jedoch nicht zwangsläufig den reinen Aberglauben. Es gibt positive Funktionen des Mythos. Dazu gehört für die beiden Autoren, dass er durchaus einigen vernünftigen Erkenntnisansprüchen genügen kann. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären“ (DdA 18). Von der anderen Seite her betrachtet erfüllt „die Vernunft“ nicht bloß positive Funktionen. Die „Dialektik der Aufklärung“ besteht ja in ihrer zentralen Hinsicht in einer Untersuchung der Zerstörung von Vernunftbestimmungen mit Hilfe von Operationen „der Vernunft“ selbst. Die neo-liberale Reduktion von *honestas* auf *utilitas* in der Gegenwart ist Ausdruck eines Strebens nach unbedingter Effizienz, das durch seine Radikalität sich mit der Zerstörung von Erscheinungsformen objektiver Vernunft selbst in Frage stellt. „Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der (modernen – J.R.) Aufklärung für verdächtig“ (DdA 16).
- *Merkmal 3:* Der Mythos enthält Bestimmungen der Rationalität in sich. Das lässt sich an seinen Ansprüchen auf Erkenntnis und Erklärung ablesen. Die entscheidende Stoßrichtung in der „Dialektik der Aufklärung“ besteht jedoch umgekehrt darin, zu zeigen, wie die zur instrumentellen verkehrte Vernunft durch ihre immanenten Tendenzen immer mehr sich dem Mythos, am Ende gar dem des Abendlandes überlässt. „Je mehr die Denkmachinery das Seiende sich unterwirft, umso blinder bescheidet sie

⁴⁵ Diese dialektische Analyse passt natürlich nicht auf reine Wahnsysteme wie den „Mythos des Abendlandes“ von Rosenberg und Konsorten.

sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wusste“ (DdA 40).

- *Merkmal 4*: Abgesehen von der durchgängigen Erscheinungsform von Reflexivität als Vernunftkritik mit Vernunftmitteln, wird Selbstbezüglichkeit auch unmittelbar angesprochen. So zum Beispiel dort, wo die beiden Autoren behaupten, „dass Aufklärung auch in den Mythen noch sich selbst wieder erkennt“ (DdA 16).

Selbst wenn sich nicht jede der formalen Relationen, welche an sich in der schematischen Verhältnisbestimmung von M und R aufgehoben sind, ein Zitat aus der „Dialektik der Aufklärung“ zuordnen lässt, tritt nach meiner Auffassung ein Resultat dennoch ganz klar hervor: Ähnlich wie bei der dritten Antinomie Kants hat sich gezeigt, dass die logische Tiefenstruktur zumindest des Abschnittes über den Begriff der Aufklärung aus der „Dialektik der Aufklärung“ einer strikten Antinomie entspricht. Damit entspricht sie dem „Prinzip der Dialektik“ Adornos und der Titel des Buches ist ernst zu nehmen! Über die Aussichten „der Vernunft“ in der Moderne wird schon damals mit logisch und inhaltlich subtileren dialektischen Mitteln nachgedacht als sie einfache Modelle von Lauf und Gegenläufigkeit, Thesis und Antithesis beinhalten. Die geschichtsphilosophische Annahme, dass die radikalisierte Aufklärung etwa in ihrer Erscheinungsform als konsequent betriebene Modernisierung sich aus endogenen Gründen gegen sich selbst kehrt, baut bei Horkheimer und Adorno tatsächlich auf einem *dialektischen* Fundament auf.⁴⁶ Es handelt sich um Studien über die Eklipse der abendländischen Rationalität. Als Analyse und Kritik der Zerstörung der objektiven Vernunft sind sie nicht nur wegen ihrer Auferstehung in Theorien über die Modernisierung der Moderne höchst aktuell. Inzwischen sind die Zeiten ja so weit gekommen, dass schon die schlichte alltagsweltliche Moralität des Einzelnen als überflüssiges Beiwerk einer erfolgreichen individuellen Lebensführung erscheint und der „Gutmensch“ im Feuilleton zum hämischen Schimpfwort heruntergekommen ist.

Anhang

Angenommen wir lebten in Zeiten, in denen es für kritische Theoretiker nicht besonders wichtig ist, im Interesse akademischer Abgrenzungsrituale mit aller Sorgfalt – wie beim Gouda – zwischen älterer, mittlerer, junger und ganz neuer kritischer Theorie zu unterscheiden. Es könnte ja einfach mal um theoretische und praktische Probleme gehen, egal wem sie aufgefallen sind. Kontrafaktisch zudem angenommen, die launische Dame Fortuna hätte in ihrem Füllhorn noch ein paar Euro, die sich für soziologische Forschungsprogramme verwenden ließen. Unter solchen Voraussetzungen ließe sich die „Dialektik der Aufklärung“ statt als Handbuch für Apokalyptiker weiterhin als Text lesen, dem Anstöße für aktuelle Forschungsfragen in den verschiede-

⁴⁶ Wie es einige der Interpreten von Texten Horkheimers, insbesondere Adornos, schaffen, sie zu loben oder zu tadeln, ohne ernsthaft auf die Konsequenzen eines „Dialektikprojekts“ einzugehen, das kann ich nicht einmal im Ansatz erklären, sondern nur bestaunen.

nen Dimensionen zu entnehmen sind. Diese Dimensionen könnten *in abstracto* beispielsweise so aussehen:

Logik: Das Dialektikprojekt ist so alt wie die Geschichte der abendländischen Philosophie. Ein Dialektikprojekt Horkheimers zählte wohl zu den Anstößen für die „Dialektik der Aufklärung“. Der kanonisierte Diamat hat Unternehmungen dieser Art sicherlich schwer geschadet. Man kann aber stattdessen von einer Feststellung ausgehen, die Hegel getroffen hat: „Diese Kantischen Antinomien bleiben immer ein wichtiger Teil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können ...“⁴⁷ Wie Hegel die strikte Antinomie aufnimmt und ausbaut, wie sie Dynamik in das Denken bringen, wie sie unter Beachtung der Einsichten der modernen Sprachlogik begründet und erweitert werden könnte, was sie mit dem Zirkel der Referenz und dem Theorie-Praxis-Problem zu tun hat, das alles und mehr gehört zu den Fragestellungen eines Dialektikprojekts in der Gegenwart.

Geschichtsphilosophie: Nicht erst seit Max Webers Untersuchungen über den Prozess der okzidentalen Rationalisierung, nicht erst mit dem Studium der Übergänge *from status to contract*, ist Modernisierung als Rationalisierung zum Schlüsselthema vieler soziologischer Schulen der Vergangenheit und Gegenwart geworden. Wie viele der Überlegungen in der „Dialektik der Aufklärung“ entstammen dieser Tradition und wie macht sich der Einfluss dieses Buches in den aktuellen, politisch in die verschiedensten Richtungen gehenden Theorien der „Modernisierung der Moderne“ bemerkbar? Was kann man auf dem Hintergrund der Maßstäbe der kritischen Theorie zu den gegenwärtigen Tendenzen zur Durchsetzung der unbedingten Effizienz sagen? Fragen dieser Art lassen sich immer noch im Anschluss an die Schrift von Horkheimer und Adorno stellen.

Gesellschaftstheorie: „Der Tausch“ dient vor allem Theodor W. Adorno an vielen Stellen seines Werks als ein Kürzel für komplexe Thesen und Themen der politischen Ökonomie des Kapitalismus. Behält man den Begriff in dieser komprimierenden Form bei, dann bleibt „der Tausch“ (oder „das Tauschprinzip“) die Kernvorstellung seiner Gesellschaftstheorie noch bis in die Vorlesung zur „Einleitung in die Soziologie“ von 1968 hinein.⁴⁸ Adornos Kritik gilt durchweg den Konsequenzen der Universalisierung der Warenform. Die Einsicht in verschärfte Tendenzen zur „Kommodifizierung“ stellt eine höchst aktuelle Aufgabe der Gegenwartsanalyse dar. Das Thema reicht zwar (mindestens) zurück bis zu Hobbes` oder Kants Diskussion über das Verhältnis von Würde und Preis, es verweist zudem auf das alte sozialphilosophische Problem „unveräußerlicher Güter“, aber heute stellt es sich eher im Angesicht der Konsequenzen einer zunehmenden Veräußerung vormals unveräußerlicher Güter. Die „fragwürdigen Warenformen“ (*contested commodities*), die Margaret Jane Radin am Beispiel von Kinderhandel, Frauenhandel, Organhandel etc. studiert, breiten sich immer weiter aus.⁴⁹ Woran anders aber sollte sich die Fragwürdigkeit bestimmter Warenformen bemessen lassen als an den Prädikaten der objektiven Vernunft? Der Rahmen wird damit allerdings sehr weit gespannt; denn diese Fragestellungen sind

⁴⁷ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, Hamburg 1971, S. 183.

⁴⁸ Vgl. dazu Th. W. Adorno: Einleitung in die Soziologie, Frankfurt/M 1993, S. 57 ff. und S. 77 f.

⁴⁹ M. J. Radin: Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and other rthings, Cambridge Mass. 1996.

samt dem Buch „Dialektik der Aufklärung“ fest in der Auseinandersetzungen *utilitas vel honestas* als durchgängiges Thema der (politischen) Ethik verankert!⁵⁰

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 2005

⁵⁰ Vgl. dazu J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, Kapitel 8, S. 215 ff.